

## **PROBLEMAS DO HISTORICISMO CONTEMPORÂNEO – REVOLUÇÃO EM CASTORIADIS E REDESCRIÇÃO EM RORTY**

Hilton Leal da Cruz<sup>1</sup>  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

### **RESUMO:**

O presente artigo tem como objeto o historicismo, a abordagem filosófica que considera a história como um fator crucial para a configuração dos valores e crenças e critérios dos homens e mulheres. De modo mais específico, eu exploro nas páginas seguintes alguns problemas que cercam a abordagem historicista e sua relação com a ação política e o discurso filosófico. Faço isso através da análise do pensamento de dois filósofos cuja contribuição tem sido considerada muito importante para a filosofia política hodierna: Cornelius Castoriadis e Richard Rorty. Ambos os autores, além de decididamente historicistas, desenvolveram sua obra a partir de crítica e releitura de alguns elementos filosofia hegeliana e os dois procuram oferecer uma alternativa para a filosofia marxista. A minha análise de Castoriadis acompanha a sua crítica ao “universalismo objetivista do marxismo” e a sua proposta de uma “ontologia histórica” para daí então comentar alguns possíveis problemas decorrentes do seu historicismo. Em seguida eu exploro as possíveis virtudes da filosofia de Castoriadis, apontadas por Richard Rorty, para em seguida mostrar como o próprio Rorty oferece uma possível saída aos impasses do historicismo de Castoriadis.

**PALAVRAS CHAVE:** Historia; Pragmatismo; Política; Hegelianismo.

## **PROBLEMS OF CONTEMPORARY HISTORICISM – REVOLUTION IN CASTORIADIS AND REDESCRIPTION IN RORTY**

### **ABSTRACT:**

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Bahia – Brasil, pesquisador vinculado ao grupo de pesquisa Poética Pragmática, sob orientação do professor José Cirsóstomo de Souza. E-mail: [Ahasverus9@hotmail.com](mailto:Ahasverus9@hotmail.com)

This article is about historicism, a philosophical approach which considers history as a crucial factor in the setting of values and beliefs of men and women. Specifically, I explore, in the following pages, some issues surrounding the historicist approach and its relation to the political action and philosophical discourse. I do that by examining the thoughts of two philosophers whose contribution has been considered very important for today's political philosophy: Cornelius Castoriadis and Richard Rorty. Both authors, indeed resolutely historicist, developed their theories from the critical reading of some elements of Hegelian philosophy, in order to offer an alternative to the Marxist philosophy. My analysis of Castoriadis accompanies his criticism of the "objectivist universalism of Marxism" and his proposal of a "historical ontology". Based upon that, I develop a few reflections on some possible problems arising from that kind of historicism. Then I explore the possible virtues of Castoriadis' philosophy, pointed out by Richard Rorty, to show how Rorty himself offers a possible solution to the impasses of Castoriadis' historicism.

**KEYWORDS:** History; Pragmatism; Politic; Hegelianism.

### **Problemas do historicismo contemporâneo – Revolução em Castoriadis e Redescritção em Rorty**

A história, como podemos compreendê-la, sua relação com nossas instituições e crenças, nem sempre foi um tópico relevante para a reflexão filosófica. Como uma dimensão da vida humana permeada pela contingência e pelo acidental ela permaneceu fora do horizonte de interesses da filosofia. Segundo esse diagnóstico, confirmado pelo importante filósofo Alemão Jürgen Habermas, até o século XVIII a história servia como um repositório para histórias exemplares, uma fonte de modelos supostamente invariáveis das ocupações e atribuições que afligem os seres humanos. A mudança de foco do modelar para o individual provocada pela eclosão de perspectivas mais individualistas teria provocado, consequentemente, uma maior atenção pelos processos contingentes da história, como processos formadores, individuantes. Contudo, “foi apenas no final do século XVIII foi que a história também se tornou um domínio de interesse e de investigação teóricos” (HABERMAS, 2005, p. 62) e, podemos acrescentar, uma fonte de problemáticas inteiramente novas. O advento da revolução francesa, entre outros fatores, mobilizou a percepção para a capacidade dos indivíduos de transformar o mundo, o que, consequentemente, veio a substituir o questionamento platônico “o que somos?” pela pergunta romântica “o que podemos nos tornar?”. Hegel foi um dos primeiros filósofos a tentar enfrentar os problemas oriundos da abordagem historicista e da consequente valorização progressiva da contingência e dos aspectos não universalizáveis da vida dos homens. Uma das formas de interpretar a atitude de Hegel frente às problemáticas do historicismo é dizer que, ao invés de tentar contestar a legitimidade dessa forma de reflexão voltada para o particular e para a valorização do futuro, Hegel procurou conciliá-la com as exigências impostas pelo platonismo. Segundo Rorty

O problema do historicismo contemporâneo – Revolução em Castoriadis e redescritção em Rorty – o Hilton leal da Cruz.

Hegel assumiu a tarefa impossível de reconciliar a ideia romântica de que o futuro humano poderia tornar-se inimaginavelmente diferente – inimaginavelmente mais rico – do que o passado humano, com a ideia grega de que o tempo, a História e a diversidade são distrações de uma unidade eterna. (RORTY, 2009, p.139).

Para Rorty, bem como para Habermas, Hegel não teria sido bem sucedido nessa tarefa e uma das razões para isso é que “com seu conceito de realidade Hegel teria posto de lado” precisamente aquilo que havia sido central para um aspecto crucial da modernidade “nomeadamente, a transitoriedade, do momento pleno de significado no qual, em cada instante, se entrelaçam os problemas do futuro vindouro.” (HABERMAS, 1990, p. 59) A síntese hegeliana do particular e do universal teria, portanto, desaguado em uma valorização excessiva do universal em detrimento dos aspectos contingentes da existência. “É como se a astúcia da razão tivesse se servido de Hegel para nos advertir contra a tentativa de efetuar tal síntese.” (RORTY, 2009, p, 139). Contudo, nem por isso a obra de Hegel deixou de exercer uma influência notável sobre o pensamento filosófico. Os discípulos heréticos de Hegel, os jovens hegelianos, foram os primeiros a levar adiante o legado do seu mestre, mesmo se opondo aos resultados de sua filosofia. Boa parte dos esforços dos jovens hegelianos se voltaram para a tentativa de “dessublimar” a ideia hegeliana de “espírito”, supostamente o verdadeiro sujeito da história, que “arrasta para dentro do sorvo da sua absoluta autorreferência as diversas contradições atuais que se vão manifestando na contemporaneidade, apenas para fazê-las perder seu caráter de realidade.” (HABERMAS, 2005, p.60) Esses discípulos de Hegel deram início a uma tradição caracterizada, sobretudo, pela tentativa de formular um pensamento radicalmente histórico. Contudo, é isso que Habermas sustenta, eles também teriam procurado evitar um abandono da história inteiramente à reflexão historicista, ao relativismo, e por isso atribuíram à modernidade “uma relação privilegiada com a racionalidade” o que implicaria uma redefinição do próprio conceito de razão (HABERMAS, 1990, p.60) Contudo, esse último ponto, a tentativa jovem hegeliana de formular uma concepção alternativa de racionalidade, constitui uma tese problemática, pois ela deixa de levar em consideração um dos mais representativos participantes do movimento jovem hegeliano, o filósofo Alemão Max Stirner.

Embora empenhado no projeto de “estilhaçar a fachada de cristal” de uma autocompreensão pretensiosa e pouco prática da modernidade sobre si mesma Max Stirner assume explicitamente um tom retórico para sua narrativa histórica. Nesse sentido é interessante registrar a observação de Lawrence S. Stepelevich acerca do fato de que o que distingue Stirner dos demais hegelianos, de direita e de esquerda, seria que o seu ponto de partida em Hegel encontra-se na fenomenologia do espírito e não, como é o caso dos outros, na filosofia da religião, na filosofia do direito, ou nos demais elementos do sistema hegeliano. Seria, segundo Stepelevich, esse ponto de partida que levaria Stirner a desenvolver a sua própria fenomenologia como uma continuação da fenomenologia hegeliana para, dialeticamente, negá-la. “Seu complemento particular a Hegel consistia em considerar o ‘nós’ da *Fenomenologia* como ele mesmo. Stirner, em resumo, toma a si mesmo como um singular exemplo

da classe de observadores que Hegel chama de ‘nós’." (1985, p. 606) Os propósitos dessa narrativa, por sua vez, identificar-se-iam com os propósitos do próprio autor. Ou seja, em Stirner a narrativa histórica assume-se como apropriação individualista do passado com vistas à diluição das contradições entre o seu presente e o seu movimento de autorealização orientado para o futuro.

Essa leitura da obra de Max Stirner<sup>2</sup> permite, penso, uma nova compreensão acerca das problemáticas que cercam a diversas formas de abordagem historicista na filosofia hodierna. Se Jurgen Habermas estiver correto em sua observação de que “ainda permanecemos contemporâneos dos jovem-hegelianos” a consideração do papel de Stirner nesse movimento – papel esse que Habermas oportunamente deixou de considerar – permite uma nova compreensão da própria filosofia contemporânea. Nesse caso, poderíamos ver historicismos do tipo de filósofos como Cornelius Castoriadis e de Richard Rorty como assumindo as problemáticas características do jovem hegelianismo enquanto procuram manter-se inteiramente historicistas ou, mesmo sem assumir, preservam alguns elementos supra-históricos em sua filosofia. Assim como no movimento jovem hegeliano, mais uma vez, essa tentativa é levada a efeito, ou em nome das potências sensíveis através de estratégias narrativas de caráter nominalista – como faz Stirner – ou atendo-se ao modo argumentativo, supostamente amparado por algum aspecto da “realidade em si” como faz Karl Marx e, talvez, Cornelius Castoriadis.

### **O Historicismo e a Instituição Do Social: Uma leitura crítica de Cornelius Castoriadis.**

Como muitos outros filósofos que nasceram na primeira metade do século XX Cornélius Castoriadis teve seu pensamento profundamente marcado pela filosofia de marxista bem como pelas infelizes tentativas de organização da sociedade a partir de determinados elementos dessa mesma filosofia. A ascensão do stalinismo na união soviética, entre outros fatores, teriam incitado Castoriadis, como também alguns representantes da escola de Frankfurt, a procurar outro modo de articular as categorias básicas do pensamento revolucionário, um modo que pudesse evitar a repetição dos mesmos erros ocorridos na União Soviética. Com esse propósito, a filosofia política de Castoriadis abre caminho através da crítica aos conceitos centrais do pensamento marxista para, em seguida, oferecer uma nova definição de alguns desses conceitos bem como dos aspectos intrínsecos ao social, à política e à história. Castoriadis parece atribuir boa parte da responsabilidade pela queda do marxismo no lodo do dogmatismo ao “racionalismo objetivista” presente nele. Ao mesmo tempo em que reconhece que “o encontro com o marxismo é imediato e inevitável para quem se preocupa com a questão da sociedade” Castoriadis também afirma que “o retorno à Marx é impossível.” A prática histórica e social teria condenado as categorias básicas do pensamento marxista a uma necessidade de revisão, reinterpretação, que, para atender as próprias exigências do

---

<sup>2</sup> Desenvolvi minuciosamente esses aspectos do pensamento de Max Stirner em minha pesquisa e dissertação de mestrado.

pensamento de Marx, não poderia de modo algum deixar de levar em consideração os desdobramentos históricos do marxismo. Embora reconheça as imensas e incontornáveis contribuições do marxismo para o pensamento político, Castoriadis critica os aspectos “teleológicos” e reducionistas do materialismo de Marx.

A hipótese de uma precedência da economia e das relações de produção sobre a cultura, bem como a tentativa de construir o que seria uma espécie de “mecânica dos sistemas sociais” é severamente criticada por Castoriadis através do mesmo recurso historicista que Marx utilizaria para sustentar suas teses.

Durante 99,5% de sua existência – isto é durante sua totalidade exceto nos cinco últimos séculos – a história conhecida, ou presumida, da humanidade desenvolveu-se sobre a base daquilo que nos aparece, hoje, como uma estagnação e que era vivida pelos homens da época como uma estabilidade evidente da técnica: civilizações e impérios durante milênios fundaram-se e desmoronaram sobre as mesmas infraestruturas técnicas. (CASTORIADIS, 1982, P.32).

Para Castoriadis a contraprova para a crença marxista no papel crucial que o desenvolvimento das forças produtivas desempenhariam na transformação das sociedades encontra-se na própria história. Durante maior parte da história dos seres humanos podemos assistir a formas inteiramente novas de vida cultural sem que novas formas de produção lhe antecedam. Ao contrário, é na cultura que Castoriadis vai encontrar os elementos decisivos para o próprio desenvolvimento técnico moderno. “não se pode separar o enorme desenvolvimento técnico dos tempos modernos de uma mudança radical – ainda que se tenha produzido gradualmente – nas atitudes.” (CASTORIADIS, 1982, P.31) Castoriadis volta contra uma compreensão teleológica da história (uma compreensão que reproduz os aspectos platônicos da filosofia hegeliana) uma ideia de história como processo aberto, inacabado, e resultante da atividade criativa. Castoriadis atribui ao método de Marx a incapacidade de apreender esses aspectos específicos do processo histórico e, portanto, de transformá-lo. “pareceu-nos que a história não pode ser compreendida nem transformada por este método” e por isso ele teria sido forçado a escolher entre “permanecer marxista ou permanecer revolucionário.” (CASTORIADIS, 1982, p.25) O problema com a filosofia da história marxista, no entender de Castoriadis, é que ela se baseia em um racionalismo objetivista e por isso ela nos induz a acreditar que “o objeto da teoria da história é um objeto natural e o modelo que lhe deve ser aplicado é um modelo análogo ao das ciências da natureza.” Contra esse “nivelamento” entre os métodos de estudo da história e os das ciências da natureza o autor reclama a necessidade de uma abordagem que respeite o “ser-próprio da história” e que, sobretudo, seja uma abordagem de indivíduos que se reconhecem como seres históricos. “ter uma experiência da história enquanto ser histórico é ser na e da história, como também ser na e da sociedade”. Respeitar essas exigências implicaria “pensar necessariamente a história em função das categorias de sua época e de sua sociedade” e, por outro lado, “pensar a história em função de uma necessidade ou de um projeto”.

O problema do historicismo contemporâneo – Revolução em Castoriadis e redescritção em Rorty – o Hilton Leal da Cruz.

Os protestos de Castoriadis, portanto, parecem sugerir uma atitude pragmatista – uma disposição a tomar o sucesso como um critério para a definição de um projeto – bem como uma atitude etnocêntrica. Ou seja, vendo-se privada das garantias conferidas por um método supostamente científico, será que a filosofia da práxis ver-se-ia forçada a contentar-se com a produção de narrativas, de cunho retórico, condicionadas pelos interesses de nossa cultura, como aparentemente fazem Max Stirner e Richard Rorty?<sup>3</sup> Parece-me óbvio que Castoriadis não se propõe a algo assim. Ao lado da crítica ao racionalismo objetivista, inerente ao método marxista, o autor coloca a crítica ao que ele chama de sócio-centrismo: a projeção das categorias de sua própria cultura sobre o passado. Portanto, Castoriadis procura costurar uma estratégia que evite o universalismo racionalista, que respeite a especificidade de cada cultura, e que ao mesmo tempo goze de um estatuto diferenciado em relação a uma elaboração de cunho “meramente retórico” e estratégico. Ou seja, como um perspectivista, ele assume que é porque “estamos ligados a uma visão, a uma estrutura categorial, a um projeto determinado, que podemos dizer algo de significativo sobre o passado.” É porque “projetamos algo sobre o passado” que conseguimos “descobrir alguma coisa nele”. Por outro lado, a verdade específica de cada sociedade seria “a sua verdade na história, para ela mesma também, mas igualmente para todas as outras.” Cada sociedade institui sua própria verdade, mas também resiginifica as significações das sociedades que lhe antecederam. “Não sabemos nada sobre os Gregos se não soubermos o que os gregos sabiam, pensavam e sentiam sobre si mesmos” Mas também “sabemos coisas sobre a Grécia que os Gregos não podiam saber” podemos vê-los, portanto, “a partir de nosso lugar e por intermédio desse lugar e ver é isso mesmo” (CASTORIADIS, 1982, p.54) Ou seja, Castoriadis parece valer-se de um método fenomenológico que reivindica um “saber-situado”, que só permite o estudo de “aspectos sucessivos de um objeto”, a partir de um ponto histórico específico, mas que não implica a assunção de uma postura relativista.<sup>4</sup> A interpretação histórica e a compreensão das outras culturas se transformaria, de fato, em uma espécie de “recriação poética” que não seria “a mesma coisa que o acesso a uma obra de arte, mas que se situaria muito mais desse lado do que do lado da compreensão da necessidade das etapas de uma demonstração matemática.” (CASTORIADIS, 2007, p.42) A imaginação, nesse caso, assume a função antes delegada à razão, por ser a única faculdade capaz de apreender o “imaginário” por trás de cada cultura, o “não dito” e o “indizível” por trás de toda linguagem e de toda ação. “O capitalismo é isso” o que há por trás “da produção de uma multidão de trecos” o ao mesmo tempo o que lhe dá sentido e lhe orienta, algo como uma “intuição”. Portanto, “não haveria propriamente uma metodologia para a análise histórica, mas haveria uma controlabilidade, a possibilidade de demonstrar o absurdo de algumas afirmações sobre uma sociedade, mas nunca a de obter uma

<sup>3</sup> As convergências entre o pensamento de Max Stirner e o de Richard Rorty são exploradas em meu artigo *A Vida Como Acordo e Construção de Si-Próprio*, Revista IDEACÇÃO, UEFS, Nº 18/2007

<sup>4</sup> Embora não possa explorar isso nesse artigo, a influência da Fenomenologia de Merleau Ponty sobre a filosofia de Castoriadis me parecem óbvias, desde a adoção não-confessa de uma abordagem materialista-fenomenológica até a própria noção de Instituição.



verdade definitiva sobre ela.” (CASTORIADIS, 2007, p.42) O historicismo de Castoriadis, portanto, não se rende à atitude instrumentalista que caracteriza, por exemplo, o pragmatismo. Uma tal inclinação “pragmatista”, se ela realmente existe, seria mais bem identificada na sua atitude frente à relação entre teoria e ação, como veremos a seguir.

A crítica de Castoriadis ao marxismo não trata de atribuir os seus erros apenas a um desvio teórico, às limitações de sua abordagem histórica, de “detectar a ideia falsa que bastaria substituir pela ideia verdadeira para que a reparação fosse, daí por diante, inevitável” (CASTORIADIS, 2003, p.84) Ao contrário, seria preciso evitar que a atividade teórica genuinamente revolucionária se convertesse, como aconteceu ao marxismo, em “sistema teórico que se pretende fechado”. O sistema teórico fechado colocaria os homens como objetos passivos de sua verdade teórica, porque deve submetê-los a um passado ao qual o próprio sistema se encontra submetido. O movimento histórico, para Castoriadis, teria como mola mestra imaginação e a criação, enquanto a abordagem sistemática precisa pressupor “relações fixas e estáveis que englobam a totalidade do real.” Enquanto atividade o pensamento seria genuinamente revolucionário, porque criador e criativo, e a cultura seria a cada nova configuração um resultado dessa imaginação coletiva, enquanto que o sistema teórico seria apenas uma cristalização, uma estagnação da atividade pensante. Por conseguinte, afirma o autor, a transformação do marxismo em teoria já continha em si a morte de sua inspiração revolucionária inicial. Ela significava uma nova alienação no especulativo, pois transformava a “atividade teórica viva em contemplação” e desse modo “convertia a política em técnica”. Partindo dessas premissas, a teoria e o projeto revolucionário de Castoriadis irão se apoiar em outra concepção de sociedade e de História. “O mundo histórico é o mundo do fazer humano” mas se “esse fazer está sempre em relação com um saber” essa relação não é aquela sugerida pelo marxismo. Entre a atividade absolutamente reflexa, sem nenhuma relação com o conhecimento, e a atividade orientada por um “saber exaustivo”, a que denominamos de técnica, existe a atividade eminentemente humana, a Práxis. “o essencial das atividades humanas não pode ser captado nem como atividade irreflexa nem como técnica.” Nenhum fazer humano “é não consciente e nenhum poderia continuar nem por um segundo se estabelecêssemos a exigência de um saber exaustivo prévio.” (CASTORIADIS, 1982, p.90) . Do mesmo modo, a teoria também é um fazer, uma tentativa sempre incerta de elaborar uma compreensão do mundo, sempre incompleta, mas nem por isso arbitrária.

E se a filosofia viesse colocar para uma política que se pretendesse, ao mesmo tempo, lúcida e racional, a preliminar de um rigor total, pedindo-lhe que se fundamentasse integralmente em razão, a política estaria no direito de lhe responder-lhe: não terá você espelhos em casa? Ou, então, sua atividade consiste em estabelecer medidas para os outros mas pelas quais você mesma é incapaz de medir-se? (CASTORIADIS, 1982, p.93).

Portanto, na provisoriedade e na incompletude do pensar residem, para Castoriadis a especificidade da ação revolucionária e da teoria política. Uma

compreensão que está intimamente associada a sua descrição da sociedade como processo Instituinte e como Sociedade Instituída.

Em tempo normal, o social manifesta-se na instituição, porém essa manifestação é ao mesmo tempo verdadeira e de algum modo falaciosa – como mostram os momentos em que o social instituinte irrompe e se coloca em ação com as próprias mãos, os momentos de revolução. (CASTORIADIS, 1982, p.135).

Por não poder ser reduzida à “coisa, sujeito ou ideia” e por se caracterizar pela “coexistência de termos e de entidade de diferentes ordens” a sociedade, como instituinte, só pode ser compreendida como um esforço para dar uma resposta à pergunta “quem somos nós” enquanto a sociedade instituída seria um resultado, sempre provisório desse mesmo esforço. A sociedade como instituinte é “inseparável do imaginário radical, tal qual este se manifesta no fazer histórico e na instituição antes de qualquer racionalidade explícita”. É essa atividade que impõe ordem ao “caos indiferenciado” da natureza, é ela que permite o estabelecimento de um quadro de referências éticas e semânticas às quais nos reportamos ao falar e ao agir. É a partir dessa compreensão do processo histórico como uma sucessão de instituições formadas e desfeitas através do imaginário radical que Castoriadis formula uma compreensão alternativa das clássicas noções de autonomia e de heteronomia.

Dando continuidade ao projeto marxista, Castoriadis define o projeto revolucionário como visando à instauração de uma sociedade voltada para autonomia de todos. Contudo, ao prescindir do objetivismo universalista da filosofia marxista, não estaria o autor abrindo mão das premissas com base nas quais essa demanda poderia ser justificada? Para Castoriadis a resposta a essa pergunta encontra-se na própria compreensão do processo histórico. A autonomia, nessa leitura, identifica-se com o próprio processo de constituição da história “ela constitui a história mais do que é constituída por ela.” (CASTORIADIS, 1982, p. 121) Para uma nova definição da ideia de autonomia Castoriadis recorre a um sofisticado argumento que se baseia em uma releitura de Freud. Valendo-se da conhecida máxima freudiana de que “onde era o ID será o Ego” Castoriadis procura formular uma ideia de autonomia como algo eminentemente relacional. O Ego, nessa leitura, seria nossa atividade imaginária e criativa, inacabada, em oposição ao Id como um conjunto de forças de repressão inconscientes, todas elas, por sua vez, resultados prévios da mesma atividade criativa. A autonomia, nesse caso, implicaria que o ego deveria tomar o lugar do Id como uma instância de decisão. “O essencial da heteronomia – ou da alienação, no sentido mais amplo do termo – no nível individual, é o domínio por um imaginário autonomizado que se arrojou a função de definir para o sujeito tanto a realidade quanto o seu desejo.” (CASTORIADIS, 1982, p.124) No momento da alienação, esse imaginário autonomizado, inevitavelmente assumido por outros e pela fala de outros, vem de encontro a mim como algo que não me é estranho, algo que sou eu e, ao mesmo tempo, não sou eu. Tal compreensão do ideal de autonomia na dimensão individual reflete-se, na dimensão social. Se a heteronomia apresenta-se como uma situação onde o sujeito “encontra em si mesmo um sentido que não é o



seu” e na qual os outros estão sempre presentes como representantes desse sentido; a autonomia determina-se como uma noção incontornavelmente política. Além disso, as condições da alienação estariam, segundo o autor, presentes na própria sociedade. Não é só no discurso do outro que o “imaginário autonomizado se manifesta” mas principalmente nas instituições que sancionam, explícita ou implicitamente, divisões antagônicas e reificadas, às quais já não corresponderiam o imaginário radical da sociedade que elas subordinam. “um conjunto de instituições a serviço da sociedade transforma-se numa sociedade à serviço das instituições.” (CASTORIADIS, 1982, p. 133)

Após o exposto, cabe questionar: será que a tentativa do autor de justificar a legitimidade do pleito por uma atividade revolucionária a partir de uma compreensão do eu como gente criador não recai em um tipo de “aristocratismo romântico”? Como justificar, perante uma audiência, um conjunto de produções imaginárias cujo conteúdo, nos termos do imaginário instituído, não pode ser justificado? Como observou Jurgen Habermas. “Ele tem que resolver o problema de conceber a função linguística de revelar o mundo de modo que ela corresponda a um conceito de práxis de conteúdo normativo.” (HABERMAS, 1990, p. 303) Ou seja, a ideia de uma produção de um horizonte de significação pelo imaginário radical não esclarece, por exemplo, como se dão os processos de aprendizado na passagem de um horizonte de significação para outro. “Desse modo a práxis intramundana não pode iniciar quaisquer processos de aprendizagem.” (HABERMAS, 1990, 304) pois a instituição de cada “mundo” é sempre feita ex-nihilo ( lembrando a filosofia do jovem Fichte), e portanto reivindica critérios próprios de correção e verdade. Contudo, e é isso que Habermas vai criticar de modo mais enfático “ao assimilar a práxis intermundana a uma interpretação linguística hipostasiante” ele já não pode “situar a luta política pela conduta de vida autônoma.” Se na prática intramundana, na qual a comunicação e a cooperação estão inteiramente submetidas a um imaginário que se tornou autônomo, também estão dadas as condições do entendimento mútuo, então tudo que Castoriadis pode pedir é que as pessoas “regressem do seu intramundano e fixamente subjetivo abandono” ao instituído e novamente retomem “aquilo que não se apresenta disponível”, a pura atividade criativa e instituinte. Como poderiam os indivíduos muito ocupados com a lides do dia a dia, mundanas e intramundanas, compreender essa solicitação, senão como um pedido absurdo, fruto uma compreensão aristocrática e nitzscheana da vida?

Outro problema, não menos premente, é a tentativa castoriadiana de oferecer uma compreensão alternativa do ideal de autonomia a partir da metapsicologia freudiana. Partindo da ideia de um imaginário absolutamente criativo que se caracteriza por “fazer existir entidades ou imagens que, no primeiro nível, radicalmente e primariamente, não poderiam ser relacionadas à satisfação do desejo.” (CASTORIADIS, 2007, p.95) O autor também perde a possibilidade de vincular a atividade subjetiva do indivíduo com o processo de socialização. “Assim se dirá que a psique e a sociedade se encontram em uma espécie de oposição metafísica” (HABERMAS, 1990, 306) fazendo resurgir um tipo de impotência prática semelhante ao que Hegel criticava na filosofia kantiana.

Do que foi dito poderíamos concluir, penso, que Castoriadis fica preso entre o desejo de valorizar o futuro e a ação e a necessidade de oferecer um substituto da velha metafísica materialista que impregnava o marxismo. A concepção de história baseada na sucessão das produções imaginárias produzidas de modo absolutamente “espontâneo”, embora empolgante, parece pouco prática quando o principal problema é suscitar a cooperação em torno de demandas concretas. Contudo, poderíamos também questionar, preocupar-se com o empenho em demandas presentes não seria sacrificar as possibilidades de criação de um futuro imaginavelmente diferente? Não seria acreditar que a história termina com nossa própria cultura? Vejamos se não há alternativa possível.

### **Narrativa Historicista sem Filosofia da História: A Valorização Neo-Romântica do Futuro em Richard Rorty.**

Para Castoriadis a tradição platônica, obcecada pelo que ele chama de “pensamento conjuntista identitário”, nunca conseguiu captar o que a história teria de específico: a diferença, a alteridade, a criação. Por esse motivo, filósofos como Hegel e Marx ao abordarem o processo histórico teriam acabado mutilando-o, ao submetê-lo à exigências conceituais que a história não poderia atender sem deixar de revelar a sua “essência”. Contudo, o próprio Castoriadis se propõe a oferecer uma abordagem do “ser-próprio do social histórico” através do estabelecimento de uma nova ontologia. Ou seja, aparentemente o autor desenvolve sua crítica aos vícios do platonismo utilizando-se de determinadas categorias da mesma tradição que ele critica. Como vimos acima, essa tentativa aparentemente redundante em um tipo de compreensão essencialista da individualidade que coloca em risco o projeto político do autor à algo parecido com “uma transformação irônica da filosofia da práxis em uma variante do pós estruturalismo.” (HABERMAS, 1990, p.305). A tentativa de recuperar o potencial prático transformador – para Castoriadis também “revolucionário” – da filosofia aparentemente soçobra em um romantismo essencialista, em uma valorização excessiva do momento de individuação em detrimento do processo de socialização e aculturação do indivíduo. Não obstante, para o filósofo norte americano Richard Rorty, a proposta de Castoriadis possui muitos méritos. Para Rorty uma das principais virtudes da filosofia de Castoriadis reside em que ele está disposto a valorizar intuições e valores que já existem “ao invés de desconstruir as noções que já significam algo para as pessoas vivas hoje” sem, contudo, “dar a última palavra sobre o mundo histórico que elas habitam.” (RORTY, 2002, p.246) Ou seja, ao contrário dos pensadores do que Rorty chama de “escola do ressentimento” (Foucault, Lyotard etc.), Castoriadis não acredita que as condições de miserabilidade ou exclusão, por si mesmas, criem alguma coisa parecida com uma “consciência comum” que possa “opor-se a todas às condições de poder, bem como à todas as ideologias.” Para ele “se há alguma esperança social ela está na imaginação – nas pessoas que descrevem o futuro em termos que o passado

O problema do historicismo contemporâneo – Revolução em Castoriadis e redescritção em Rorty – o Hilton leal da Cruz.

não usou." (RORTY, 2002, p.242-246) Visto desse modo, Castoriadis seria um colaborador de Rorty na tarefa de incentivar os intelectuais a pensar na possibilidade de uma sociedade muito diferente ao invés de simplesmente fazê-la adequar-se a um modelo teórico ou a um dever-ser. Contudo, se para Rorty isso deveria ser feito através de uma estratégia abertamente “retórica” ou, como ele mesmo diz, “redescritiva”, Castoriadis parece ainda comprometido com determinados aspectos da tradição platônica. Essa observação, embora aponte para uma divergência que poderia ser considerada “meramente filosófica” implica consequências práticas que, penso, deveríamos levar em consideração.

Richard Rorty tornou-se conhecido mundialmente pelo seu livro *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Nessa obra, embora focada em problemas característicos da filosofia analítica, Rorty assume como proposta central de sua obra completar o trabalho de “desconstrução” da autoimagem da filosofia, como algo “fundamental ao resto da cultura”, um trabalho levado à cabo por autores como Wittgenstein. Segundo Rorty, “a propensão de Wittgenstein para a desconstrução de imagens cativantes (como a de filosofia como superciência) necessitaria ser complementada pela consciência histórica – a consciência da origem.” de todo paradigma filosófico (RORTY, 2004, p.23, )O historicismo, nesse caso, funcionaria como um método voltado contra às pretensões vanguardistas da filosofia e dos filósofos. Em suas obras subsequentes Richard Rorty agrega ao seu historicismo uma atitude política engajada na valorização da democracia e do liberalismo bem como uma postura anti-teoricista e pragmática que aposta na criatividade e na inventividade como principal motor do desenvolvimento social-histórico. Em síntese, como o mesmo fôlego que defende a prioridade da democracia em relação à filosofia, e a consequente inutilidade de toda tentativa de elaborar uma “ontologia do social”, Rorty aposta na “imaginação” como a mola mestra do progresso.

O historicismo rortyano baseia-se na descrição da cultura como “um conjunto de hábitos de ação compartilhados, hábitos que permitem aos membros de determinada comunidade humana conviver tão bem quanto lhes é possível com outros membros e com o ambiente que os cerca.” (RORTY, 2005, p. 227). Esses hábitos, tanto linguísticos quanto comportamentais, estariam estreitamente atrelados às necessidades e possibilidades imaginativas dos indivíduos que os mantêm. Nessa leitura, a natureza das práticas sociais em uma dada cultura dependeria de injunções históricas, os acidentes e acasos que impõem certos desafios, e a sua transformação dependeria, tanto da mudança nas condições materiais quanto da oferta de novas possibilidades de ação, cooperação e, sobretudo, linguagem.

Particularmente, a relação entre a linguagem e as diferentes narrativas históricas é crucial para Rorty, pois, para ele, toda constatação, conhecimento ou narrativa requer um dado vocabulário para sua efetivação. “onde não há frases não há verdades” pois o mundo e a história não falam “só nós falamos”. Os desafios impostos pelo mundo circundante não impõem apenas a invenção de novas ferramentas, mas também a elaboração de novas expressões, sentidos, vocabulários. Portanto é legítimo afirmar que não existe linguagem, mas sim linguagens: modos alternativos e provisórios sociabilidade linguística. Essa compreensão da linguagem,

cujas autorias Rorty atribui a Donald Davidson, procura substituir a ideia de que as frases visariam “representar a realidade” pela compreensão dos processos comunicativos como interações que visam articular práticas sociais e resolver problemas que mudam em função de diversos fatores. Permanentemente submetidos às “pressões causais” os homens continuamente seriam chamados à elaboração de novos “artefatos linguísticos” para substituir os antigos e obsoletos. A eclosão de novas formas de conflito social, o surgimento de novas demandas e problemas, forçariam à mudança alguns hábitos comunicativos exigindo, conseqüentemente, a produção de novos vocabulários capazes de criar vínculos de cooperação entre os indivíduos. Por isso Rorty adere à tese hegeliana segundo a qual “nunca nos livraremos da luta e do trabalho do negativo” o que para ele significa afirmar que “permaneceremos sendo criaturas finitas, os filhos de tempos e lugares específicos.” (RORTY, 2009, p. 143). Como uma resposta aos desafios momentâneos, a linguagem, a cultura e, conseqüentemente, a história, seriam totalmente contingentes, não possuindo um fim nelas mesmas. Ao mesmo tempo, a explicação rortyana para a popularização de novos vocabulários recorre ao que poderíamos chamar de “darwinismo deflacionado”: a ideia de que as mudanças culturais visam responder às injunções prático-sensíveis, locais; às demandas impostas tanto pela natureza quanto pela própria sociedade. Ou seja, Rorty procura amarrar com o seu historicismo: 1- a valorização “romântica” da criatividade 2- o apelo materialista-prático do marxismo. Uma união tensa e instável, haja vista que no passado as posturas materialistas quase sempre foram articuladas utilizando os esquemas teóricos do positivismo, ou do “objetivismo universalista”, enquanto as filosofias de orientação romântica, como a de Castoriadis, tenderam a utilizar paradigmas “subjetivistas” e “irracionalistas”. Para justificar suas pretensões de sintetizar a valorização romântica do futuro – algo que Castoriadis faz muito bem – e o apelo prático-sensível, a ideia de que a ampliação da felicidade é o propósito dos arranjos sociais, Rorty vale-se do que ele chama de “redescrição”

Este último método da filosofia é idêntico ao método da política utópica ou da ciência revolucionária (em contraste com a política parlamentar ou a ciência normal) O método consiste em descrever i,a porção de coisas de maneiras novas até criar um padrão de conduta linguística que tente a geração em ascensão a adotá-la. (RORTY, 2007, p.34).

Rorty justifica a adoção do método redescritivo através de duas estratégias, uma que recorre a certo diagnóstico dos impasses da filosofia contemporânea, outra que consiste em utilizar uma narrativa histórica que atribui à contemporaneidade certa indiferença em relação aos problemas dos quais a filosofia se ocupou nos séculos precedentes. Segundo essa narrativa, o processo de secularização que se iniciou por volta do século XVII teria feito com que “as classes secularizadas da Europa e das Américas se tornassem complacentemente materialistas em sua compreensão de como as coisas funcionam” as pessoas também teriam se tornado progressivamente “utilitaristas e experimentalistas em suas avaliações das iniciativas sociais e políticas”. O que teria como consequência “o deslocamento da filosofia para

as margens da cultura.” O resultado dessas transformações é que os problemas que ocuparam os filósofos no decorrer dos séculos teriam se tornado indiferentes para o público fora dos departamentos de filosofia, o que mudaria consideravelmente nosso modo de compreender a relação entre teoria e prática. “A maioria dos intelectuais de nossos dias põe de lado alegações de que as nossas práticas sociais requerem fundamentos filosóficos com a mesma impaciência que demonstram quando alegações semelhantes são feitas à religião.” (RORTY, 2009, p.130-131) Ou seja, essas características da sociedade contemporânea indicariam a possível vantagem advinda do abandono das pretensões de “fundamentação” características da filosofia. Ao mesmo tempo, segundo essa narrativa, as pessoas teriam ficado “cansadas de assistir a moda oscilar entre os entusiastas da permanência e da grandeza ” os filósofos que tomam a ciência como modelo “e os celebrantes da profundidade inefável” aqueles que tomam a arte como atividade paradigmática, como Castoriadis. Ou seja, tanto a pretensão de oferecer uma nova “ontologia do social histórico” quanto a elaboração dessa ontologia a partir de uma compreensão um tanto fitcheana do eu são condenadas por Rorty como tendências que colocam a filosofia à “margem da cultura” e, portanto, condenam o seu potencial prático. Essa última observação faz eco com a crítica habermasiana à filosofia de Castoriadis. Ou seja, Rorty assim como Habermas está preocupado em oferecer uma descrição da atividade filosófica que a faça “descer do pedestal” e empenhar-se nos processos de socialização tanto quanto na transformação e no progresso dessa mesma cultura, como propõe Castoriadis. A ideia rortyana de redescritção procura, portanto, realizar o que se parece muito com uma “síntese” entre o racionalismo liberal de Habermas e o “irracionalismo revolucionário” de Castoriadis. Para o neo-pragmatista americano as redescritções surgem sempre como práticas metafóricas – ou imaginárias – que em função da convivência coletiva acabam se popularizando. Se assumirmos esses pressupostos, pensa ele, poderíamos descrever o progresso, e a história, em termos românticos sem recorrer ao tipo de subjetivismo irracionalista que Habermas condena em Castoriadis. A ideia de redescritção seria, nessa leitura, uma concepção que procura reunir as “tendências comuns ao idealismo alemão, à poesia romântica e à política utópica” e ao mesmo tempo incentivar o trabalho “na direção de um acordo intersubjetivo” mesmo se tratando de um acordo sem garantias de validade universal.

A filosofia de Rorty procura, portanto, valorizar o momento revolucionário do pensamento historicista sem perder de vista a necessidade de dar uma tradução dos processos de persuasão característicos da prática democrática. Contudo, também podemos questionar, será que o modo de Rorty realizar essa tarefa, no meu entender de primeira ordem, satisfaz as exigências do que alguns chamam de “especificidade do pensamento filosófico”? Ou melhor, será que o historicismo rortyano não se aproxima demais do romantismo e, como isso, condena aspectos cruciais das práticas comunicativas, como sugere Habermas? A exiguidade do espaço não nos permite explorar essas questões. Contudo, poderíamos antepor a tal questionamento a observação de Castoriadis de que se impuséssemos ao pensamento voltado para a ação a exigência de uma explicação exaustiva terminaríamos por não agir. (CASTORIADIS, 1982, p. 109) Portanto, e parece que pelo menos nisso Rorty e

Castoriadis convergem, aceitar respostas incompletas, soluções parciais, é algo imprescindível para quem tem a ação como principal objetivo.

### Referências bibliográficas:

- CASTORIADIS, Cornélius , *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Trad. Guy Reynand, Ed. Paz e Terra, RJ, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Sujeito e verdade no Mundo Social Histórico*, Trad. Eliana Aguiar, Ed. Civilização Brasileira, RJ, 2007.
- HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Trad. José Simões Loureiro, Ed. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1990.
- RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Trad. Jorge Pires, Ed. Dom Quixote, Lisboa, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Filosofia Como Política Cultural*, Trad. João Carlos Pijnapel, Ed. Martins fontes, SP, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Trad. Vera Ribeiro, Ed. Martins Fontes, SP, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ensaio Sobre Heidegger e Outros*, Trad. Antonio Casanova, Ed. Relume Dumará, RJ, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Filosofia, Racionalidade e Democracia*, Trad. José Crisóstomo de Souza, Ed. UNESP, SP, 2005.
- CRUZ, Hilton Leal da, *A Vida Como Acordo e Construção de Si-Próprio*, Revista IDEIAÇÃO, UEFS, Nº 18/2007
- STEPLEVICH, Lawrence, \_\_\_\_\_, “Max Stirner As Hegelian” in Journal of History of Ideas, Vol.46. Nº4, Ed. University Of Pennsylvania Press, 1985.